

CONSIDERACIONES SOBRE EL VELO ISLÁMICO EN LAS CLASES DE EDUCACIÓN FÍSICA

CONSIDERATIONS ON THE ISLAMIC HEADSCARF IN PE CLASSES

Contreras Jordán, O. R. • Pastor Vicedo, J. C.

Departamento de Didáctica de la Expresión Musical, Plástica y Corporal
Universidad de Castilla - La Mancha [España]

Correspondencia: Onofre.CJordán@uclm.es (Contreras Jordán, O. R.)

Recepción abril 2012 • Aceptación junio 2012

RESUMEN

El debate sobre el uso del velo islámico es un hecho que ocupa con frecuencia los diferentes medios de comunicación. Este uso del velo puede suponer la aparición de ciertos estereotipos o actitudes prejuiciosas entre los docentes de Educación Física. Por ello, este trabajo trata de ofrecer un conocimiento más profundo sobre la mujer islámica y el uso del pañuelo como elemento cultural distintivo, así como sus implicaciones dentro de las clases de Educación Física.

Palabras clave: Velo Islámico, Educación Física, Deporte, Estereotipos, Racismo.

ABSTRACT

The debate about the Islamic headscarf is a fact often commented in different Medias. This may involve the appearance of certain stereotypes and prejudicial attitudes among Physical Education teachers. Therefore, this paper seeks to provide a deeper understanding of Islamic women and the headscarf as a distinctive part of their culture and its implications within the physical education classes.

Key Words: Headscarf, Physical Education, Sport, Stereotypes, Racism.

INTRODUCCIÓN

El debate sobre el uso del velo islámico en sus diferentes formas es un hecho cuya noticia ocupa con frecuencia las páginas de los periódicos europeos, ya sea por la legislación contra su uso en la escuela, como es el caso de Francia, o la reflexión pública que realizan otros países como Reino Unido, Holanda, etc. a propósito de la pertinencia de su utilización en espacios públicos.

La discusión ha llegado a España a través de dos hechos bien diferenciados, por una parte, por las decisiones tomadas por algunos municipios, sobre todo, de la Comunidad Autónoma de Cataluña para prohibir el burka en los espacios públicos, argumentado motivos de seguridad pública. Y por otro, de la mano de la restricción al uso del velo en algunos colegios de la Comunidad Autónoma de Madrid, en este caso por motivos estrictamente educativos.

El asunto no es de menor importancia, ya que en la actualidad, el alumnado inmigrante en las aulas de la educación obligatoria roza el nueve por ciento, de los cuales un importante contingente proceden de países musulmanes, por lo que es previsible que puedan surgir conflictos en relación al uso del hiyab como prenda de vestir típica de la mujer musulmana, totalmente enraizada en su cultura, y con un profundo significado social.

Ha sido la materia de Educación Física, y consiguientemente su profesorado, el más implicado en los escasos conflictos que hasta el momento han surgido, si bien, y a la vista del panorama internacional europeo, no sería extraño que se reprodujesen con mayor intensidad, por lo que conviene reflexionar sobre el problema a fin de ayudar al profesorado a tomar posición ante posibles casos conflictivos, a cuyo fin sirven las siguientes páginas.

2. El velo islámico. Concepto y actualidad.

La hiyab, velación o velo es el término al que se refiere una prenda de vestir propia de la mujer musulmana consistente en una toca, así como la costumbre de usarla. Su significado es muy genérico, ya que el tamaño, color, y colocación, o las condiciones de su uso dependen de las costumbres locales y de la propia intención de quien lo lleva. El empleo del término hiyab con el significado de velo femenino es un uso metonímico en el que el cambio semántico se opera a partir de su significado coránico y en el Hadiz. Aunque la apoyatura es más débil en el primero, y mucho mayor en el segundo, el hiyab ha sido reinterpretado para imponer un tipo determinado de vestimenta, enraizada en costumbres y prendas autóctonas de tiempos preislámicos, como lo demuestra el hecho que el vocabulario para designarlo no sea árabe (burka, chador, milaya).

El hiyab es una prenda propia del atavío popular de la mujer musulmana y puede ser un simple pañuelo que cubre el cabello y el cuello, pero no la cara, aunque, su uso hace referencia a un símbolo externo de moralidad de las mujeres de todas las edades. Sin embargo, como señala Gómez García (2009), a finales de la década de los setenta del siglo pasado se ha ido extendiendo su uso entre las nuevas generaciones, bajo la forma de hiyab-toca con significados identitarios y rechazo al neocolonialismo, la globalización, y en definitiva la hegemonía cultural occidental.

En la actualidad asistimos a un debate sobre el uso del hiyab en sus distintas formas, dada su restricción legal en varios países de Europa, primero en el ámbito de la educación, y más tarde, en

¹ Hadiz significa narración oral, charla, y consiste en un relato breve que se refiere a las palabras, gestos y comportamientos de Mahoma en determinadas circunstancias. El conjunto de Hadices se conoce de forma genérica como el Hadiz y su estudio constituye una ciencia islámica.

otros espacios públicos, cuestión que ha supuesto la movilización de colectivos musulmanes en defensa de su uso libre, en lo que consideran una intromisión ilegítima de los gobiernos para intervenir en contra de una obligación religiosa.

Especialmente demostrativo de la intensidad del problema es el caso de Turquía, sobre el uso del hiyab en el ámbito público, con una controversia entre el Partido de la Justicia y el Desarrollo que sustenta al Gobierno y el poder judicial, con funciones, entre otras, de garantizar la laicidad constitutiva de la República. Así, mientras el Parlamento ha promovido una ley derogatoria de la prohibición del hiyab en espacios públicos, el Tribunal Supremo la ha declarado inconstitucional en 2008, por lo que de nuevo las universitarias turcas han de quitarse el hiyab a la entrada de la Universidad.

Sentido del velo en la cultura islámica.

Desde estas consideraciones ¿podemos entender el uso del velo como un elemento discriminador de la mujer en alguno de los aspectos enunciados? Una de las características más significativas y observables de la sociedad musulmana es la diferencia existente en los sexos materializada en la ocultación del cuerpo femenino. Asociado a ella, también destaca la ocupación del espacio público por los hombres, mientras que el privado queda reservado a las mujeres, dedicadas a las obligaciones domésticas. Sin embargo, estas diferencias no son neutrales, sino que están basadas en la superioridad del hombre sobre la mujer cuya explicación argumenta motivos biológicos y sociales. El profesor de la Escuela de Shari'a de la Universidad Muhammad ibn Saud de Riyad dice así, "La mujer es apta por naturaleza y creada por Alá para desempeñar las funciones del embarazo, dar a luz y cuidar de los asuntos internos de la casa. El hombre por su parte, ha sido dotado con mayor fuerza física y mayor claridad de pensamiento y es, pues, más adecuado para ser el jefe del hogar y el responsable de proporcionar los medios de vida, proteger a la familia y darle seguridad y continuidad (Safi, 2003, p. 173)".

La subordinación de la mujer en el espacio privado se prolonga hacia el público mediante la utilización del velo o hiyab, que supone la proyección de la clausura de la mujer en la casa. Se trata de que la invisibilidad en la calle prolongue el confinamiento de la mujer en su espacio propio dentro del hogar. Sin embargo, el fundamento coránico de la disposición no es claro ya que como señala Elorza (2008), el alcance de la restricción se concreta en la compilación de Abû Dâwûd "cuando una mujer llega a la edad de menstruación, no debe mostrar su cuerpo, excepto esto y esto, apuntando a su cara y a sus manos", no obstante, resulta poco fiable ya que nada parecido figura en los trabajos de otros compiladores.

Pese al escaso fundamento mencionado, se han ido abriendo otro tipo de argumentaciones sobre la necesidad de utilizar el hiyab, uno de los cuales es la limitación de la propia atracción sexual de la mujer sobre el hombre, tal como expresa el ayatolá Mutahhari "Ved una mujer que deja su hogar mostrando sólo su cara y sus manos, que en su conducta y vestimenta nada hay que estimule o atraiga a otros hacia ella; esto es, no invita a los hombres a ella" (Moaddel, 1999, p. 19). Esta obligación se enmarca en el conjunto de medidas represoras hacia la sexualidad, procedentes de una lectura intransigente del Corán tales como la prohibición de que se encuentren, solos, un hombre y una mujer en una habitación, dar la mano a alguien de otro sexo, o practicar el deporte "en condiciones que desvelen su cuerpo a los hombres" (Elorza, 2008). En definitiva, el velo en la mujer musulmana simboliza la distinción entre creyente e infiel, emblema de los valores familiares y antídoto contra el impulso sexual de los hombres.

El gran enemigo de la moralidad que representa la mujer y la familia musulmana son las costumbres occidentales, por lo que la eliminación de dichas costumbres y la hegemonía absoluta de la moral familiar islámica se asientan sobre una labor de represión continuada. En este escenario la cuestión femenina resulta un tema central, ya que constituye el punto de convergencia entre las concepciones de género y moralidad enfrentadas entre el mundo occidental y el Islam. A partir de ahí, se ensalza a la mujer musulmana como expresión máxima de virtud y obediencia, representativa de

una sociedad perfecta, regida por principios religiosos y fundamentada en la familia, de ahí que se llegue a comparar la gravedad de la infracción en el vestido femenino con el "politeísmo, el adulterio y el robo" (Wahiduddin Khan, 2000). La mujer debe ser protegida de su condición de atracción sexual, a cuyo fin, cuando caminen por las calles deben hacerlo pegadas a la pared, dejando el centro para los hombres.

Los casettes y folletos vendidos en las librerías musulmanas de las ciudades europeas y vídeos distribuidos por Francia, Bélgica, e Inglaterra, son auténticas acusaciones contra las sociedades occidentales, donde la mujer es un elemento de provocación sexual, por lo que se realiza una llamada a la norma del vestido islámico (Elorza, 2008). Con el acento puesto unas veces en las costumbres, otras en el vestido, otras en la destrucción de la familia, por contraste con la virtuosidad de la mujer islámica, la propaganda repite continuamente que la mujer constituye el índice de moralidad de la sociedad y se expresa en el apartamiento del espacio público y en la adopción de una auténtica invisibilidad que garantice la ausencia de estímulo sexual. "El Islam quiere evitar que las mujeres sean consideradas objeto del deseo". En las sociedades occidentales imperan los valores y conductas opuestas, la "exhibición del cuerpo de la mujer y el libertinaje sexual provocan la destrucción de la familia y la perversión femenina" (Amdouni, 2005).

Muhammad Said Ramadân al-Bûti (2003), profesor de la Universidad de Damasco, líder de opinión que desarrolla semanalmente en la televisión siria un programa denominado "Lecciones del Corán", trata de dar respuesta al pretendido propósito del mundo occidental de causar daño al Islam, al incitar a las mujeres a contravenir sus reglas. Añade, que la concepción materialista dominante en Occidente está en el origen de una visión degradada de la mujer, que le lleva a buscar el dinero para disfrutar de los placeres de la vida, lo que la orienta al puesto de trabajo que la aparta del hogar, privándola de la posibilidad de consagrarse a tiempo completo al cuidado de sus hijos y educación.

Esta subordinación de la mujer al hombre llega al extremo de justificar la agresión física a la mujer desobediente, tal como argumenta el mencionado autor "Este es el tipo de situación que el Corán asume para autorizar a un esposo a resolverla pegando a su mujer, de tal manera, que sin causar mucho dolor llegue a aterrorizarla. ¿Pensáis que esta manera de resolver el problema empequeñece a la mujer y hiere su autoestima? ¿O más bien es un medio de defender su dignidad y humanidad frente al estúpido antagonismo que la ha extraviado?" (Al-Bûti, 2003, pp. 169-170). El autor prosigue comentando la mayor habilidad del musulmán sobre el occidental en esta materia, ya que este último maltrata a la mujer sin límite ni condición alguna, mientras que el musulmán sabe cuando tiene que pegar, de qué manera y con qué límites.

El incumplimiento de las normas sobre el hiyab tiene una doble sanción, por un lado normativa y por otro lado social. En efecto, existen países como Arabia Saudí e Irán que incluyen en el Código Penal su inobservancia, castigando con penas de multa de cincuenta dólares y hasta dos años de prisión. Sin embargo, la sanción social puede ser mucho más grave, ya que existen organizaciones paramilitares cuyos miembros interpelean y golpean a las mujeres, que aún cumpliendo con la vestimenta dejan ver una parte del pelo o van maquilladas, bajo la consigna de rusavi ya tusavi, el velo o el palo (Elorza, 2008).

La cuestión llega a su extremo en el caso de los talibán, que en Estados como Afganistán disponen de un Departamento de prevención de la virtud y prevención del vicio servido por una policía religiosa, que hace cumplir edictos como el que prohíbe el uso de zapatos de tacón y hacer ruido con ellos en la calle, la música y el baile, y hasta regula como se debe animar a los deportistas preferidos en las competiciones, a cuyo fin dispone del concurso de miles de jóvenes fanáticos (Rashid, 2001).

LA PERSPECTIVA DEL INMIGRANTE ISLÁMICO.

Sin embargo, cada vez parece más claro que las religiones trasplantadas a Europa no pueden ser vividas como en el país de origen (Perotti, 1994), y en el caso de los inmigrantes tiende a

domesticarse, es decir, a adaptarse a las condiciones de la sociedad de acogida, derivando de ello lo que se ha denominado el “Nuevo Islam”, más de carácter cultural que religioso (Bariki, 1984).

Ahora bien, debemos tener en cuenta, que rara vez emigran profesionales que ganan lo suficiente en su país, como para llevar un nivel de vida de clase media, y que se sienten satisfechos con sus posibilidades de mejora. Así, que son aquellos que fracasan en los estudios, no tienen trabajo, aquellos que ni si quieren se han integrado en su país o se ven amenazados por la pobreza, los que comienzan a buscar oportunidades en el extranjero (Portes y Böröcz, 1998). Cuestión que se ve agravada, en muchos casos, por otros problemas en la sociedad de acogida, ya que no tienen papeles, no tienen formación, y se encuentran perseguidos por la policía, lo que les lleva a caer en redes de explotación laboral, mal remunerada. Todo ello hace que vuelvan los ojos hacia la cultura de origen, con el fin de mantener elementos de referencia e identitarios que les ayuden en su supervivencia.

No obstante, en el discurso de un número elevado de inmigrantes, así como en el de los propios imanes de las mezquitas, se repite la idea que la sociedad de acogida reúne mejores condiciones que los propios países musulmanes, para una completa vivencia y correcta práctica del Islam. Las condiciones democráticas existentes en los países de Europa son las adecuadas para desarrollar lo que ellos llaman el Islam Verdadero (Lacomba Vázquez, 2001).

Por otra parte, en la sociedad de acogida, la imagen del inmigrante musulmán se encuentra estrechamente ligada a la del Islam más duro. Esta imagen es motivadora de reacciones de repliegue identitario y defensa cultural. De tal forma que, ante una situación de mantenimiento equivocado, erróneo y negativo de estereotipos, una de las reacciones posibles puede ser el reforzamiento y la exteriorización de las prácticas de culto.

Por tanto, los estímulos que recibe el inmigrante de su propia religión y cultura en la sociedad de acogida son, a menudo, contradictorios, ya que por una parte, se les difunden mensajes de modernización y racionalidad, mientras que por otra, el ambiente y las condiciones de vida les llevan al refuerzo de su cultura identitaria.

Ahora bien, en esta encrucijada del inmigrante no podemos olvidar el papel de su educación de origen, tanto formal como no formal, ya que esta constituye la piedra angular de su cultura. En efecto, la educación que reciben los niños y niñas se encuentra totalmente condicionada por los padres, y más aun en lo que se refiere a las actividades inherentes a la práctica de actividad física y las propias clases de Educación Física (Benn, Dagkas, y Jawad, 2011; Dagkas, Benn, y Jawad, 2011). Por tanto se trata de una educación tradicional basada en la imitación del comportamiento de los padres, y en el respeto a los mayores, en el que nada se pone en cuestión y que contribuye a la reproducción social.

Además de un sistema de imitación y repetición de determinados rituales, hay en ello una serie de mecanismos de penalización que presionan y regulan la obligación moral. Pero no solo eso, sino que también, estas enseñanzas transmitidas por los padres en forma de código moral, se complementan y se refuerzan con el papel que ejerce esa institución socializadora secundaria que es la escuela coránica, de gran influencia en los entornos rurales. En efecto, la didáctica educativa coránica limita la disensión y el desarrollo de una actitud crítica con la propia cultura, además de apoyarse en la autoridad y la disciplina férrea en el aprendizaje.

No obstante, los datos de las entrevistas realizadas a mujeres musulmanas, así como los resultados obtenidos en otras investigaciones desarrolladas por Adelhkan (1996), en Irán, o Göle (1993), en Turquía, reflejan que las entrevistadas ponen en tela de juicio la ideología patriarcal y la subordinación de las mujeres, pero al mismo tiempo, optan por estrategias de visibilización y acceso a los espacios públicos que no siempre coinciden con la lógica que emplean las mujeres occidentales (Lacomba Vázquez, 2001).

En este sentido, el uso de este Hiyab o de otras prendas, en los estados occidentales, adquiere connotaciones y significados sensiblemente diferentes a los pretendidos. Es decir, lo que en origen es invisibilización como forma de acceso a los espacios públicos, en la sociedad de inmigración se convierte en clara manera de visibilización y limitación en lo público. Por eso, para evitar esas tensiones y situaciones incómodas para las mujeres musulmanas en inmigración, el Hiyab se sustituye por otras prendas menos diferenciadoras con el entorno, pero con el mismo sentido simbólico (Lacomba Vázquez, 2001).

Además, el pañuelo islámico no siempre es considerado como algo impuesto. Así Adelhkan (1996, p. 221), comenta que “para las mujeres islamistas el Hiyab, por su significado simbólico y sus funciones sociales, es todo lo contrario de una obligación, una segregación o una desvalorización de su sexo, las mujeres islamistas suelen citar entre las virtudes del Hiyab, la seguridad, la confianza y no la obligación”.

Así pues, el uso del velo es más una cuestión de creencias propias, de valores morales, que de imposiciones religiosas, dentro del contexto europeo, donde como ya se ha comentado, se está desarrollando el Nuevo Islam. De hecho, se considera que es mucho más importante tener claro lo que eres, y su mantenimiento, que taparse el pelo. Por eso, no es raro ver en España, a mujeres musulmanas que llevan el pañuelo, mujeres que van completamente tapadas o mujeres que no llevan ninguna forma de prenda asociada a una sumisión islamista.

LA VISIÓN FEMINISTA DEL PROBLEMA.

Aunque hemos puesto de manifiesto las connotaciones negativas del uso del velo, no cabe duda que existen mujeres musulmanas que eligen llevarlo, argumentando tal decisión con un denominador común, cual es, la actualidad de “el hiyab” como algo distinto a su significado original. En efecto, si el significado original hacía referencia a su eliminación del espacio público o la contraposición de la mujer casta a la prostituta, ahora realizan una resignificación del velo. No obstante, hemos de apuntar que el pretendido carácter voluntario no parece demasiado, sobre todo si se compara con la capacidad del hombre de vestir turbante o vaqueros, cosa que le está vedada a la mujer.

En todo caso, las defensoras de la libertad radical de la mujer, en cualquier aspecto de su vida, manejan dos tipos de argumentos: teológicos y políticos. La argumentación teológica hace referencia a la inexistencia de preceptos coránicos de la velación de la cabeza, por lo que su uso resulta totalmente voluntario; la posición política, viene avalada por las injusticias que provoca el sistema capitalista, que aparta de la influencia en la vida pública a amplios sectores sociales, actuando el velo como instrumento de resistencia cultural, aún a costa de la perpetuación de la condición subordinada de la mujer.

Amorós (2009), indica que la adopción por ciertas mujeres del velo islámico, es un fenómeno complejo en el que se pueden identificar estrategias de aceptación por parte de mujeres que, incluso acceden a la Universidad y son las primeras de la familia en recibir educación. Estas mujeres, a veces, no pueden o no se sienten con fuerzas para dar la batalla en todos los frentes a la vez, y hacen concesiones al uso del velo porque se les antoja ser una cuestión meramente simbólica y por ello más inocua. Una nueva resignificación sería aquella por la cual utilizan el velo aquellas mujeres que han accedido al ámbito del trabajo y adoptan un vestido islámico modesto con connotaciones anticonsumistas por oposición a Occidente. Una resignificación más compleja, es aquella que podría definirse como estrategia estoica consistente en estimar que lo verdaderamente importante es el interior y que el exterior es irrelevante. Así, el ser amo o esclavo no tiene relevancia alguna, ya que el verdadero amo es el dueño de sus propias pasiones aunque

¹ Donde se enseña de manera específica la religión islámica.

sea esclavo. Finalmente, la utilización del velo puede ser debida a motivos estéticos, convirtiéndose en un fenómeno de moda.

Sean las que sean las razones aducidas, lo cierto es que como señala esta feminista militante (Amorós, 2009), la mujer musulmana comete un error cuando considera el uso del velo como un elemento neutral, ya que la sola intencionalidad de la portadora, no tiene capacidad suficiente para desactivar los significados sedimentados por la práctica histórico-social de cubrirse la cabeza e incluso la cara. El uso del velo no tiene un significado aislado por sí sólo, sino que viene acompañado de una serie de mensajes que remiten a una forma de vida, como la prohibición del contacto con personas de otro sexo, o la disponibilidad corporal en las prácticas deportivas. En definitiva, el uso del velo desvaloriza a la mujer en la medida en que otorga al varón una plusvalía sobre ella.

El Islam y los derechos humanos.

A lo largo del siglo XX la búsqueda, por la comunidad internacional, de un estándar mínimo de derechos fundamentales que fuese aprobado por todos los países ha sido una constante, no obstante, como señala Rossel (2006), el éxito de estos instrumentos internacionales no reside en el número de países que son parte, sino en la incorporación que han hecho de estos textos a su ordenamiento interno. En este sentido, queremos poner de manifiesto, la incorporación al mismo que han realizado los países islámicos de la Convención sobre Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer.

La cuestión es extraordinariamente importante para el tema que nos ocupa, ya que no podemos olvidar que, la Sharia no sólo es la base sobre la que descansa el marco normativo de los diferentes países musulmanes, sino que también es la fuente de la que emanan las diferentes normas que regulan la organización social, lo que a veces choca con el derecho internacional suscrito por el país donde esta se aplica. Así pues, la convivencia entre este derecho positivo incorporado al ordenamiento de estos países y la Sharia se muestra problemático.

De hecho, esta convivencia no se ha afrontado por igual en todos los países islámicos, ya que no en todos ellos se interpreta y aplica de la misma manera el derecho islámico, sobre todo, en lo que se refiere a los derechos que ostenta la mujer y el ámbito de ejercicio de los mismos según sea público o privado. No obstante, en ambos casos, sea público o privado, se produce discriminación de la mujer, pero mientras que en el ámbito público esta discriminación ha ido desapareciendo paulatinamente, en el privado no sólo se ha mantenido sino que incluso ha crecido.

En este sentido, la creencia de que el estándar internacional de derechos humanos para la mujer está en conflicto con la Sharia, es cada vez más fuerte en muchas sociedades musulmanas, que participan de la idea que este catálogo de derechos proviene de occidente, y amenaza al mundo islámico. Se puede constatar que existe una resistencia popular, y en algunos casos oficial, a cambiar la Sharia para adecuarla al estándar de derechos que reconoce la comunidad internacional, ya que se entiende que sería una subordinación de lo sagrado a lo secular.

Reflejo de esta situación es el derecho de familia, quizás uno de los últimos baluartes del derecho religioso en los estados islámicos, que regula el matrimonio y las relaciones familiares, ámbito en el que se producen las mayores dificultades de trato entre el hombre y la mujer. Ahora bien, esta interpretación que la Sharia realiza de cual ha de ser la posición de la mujer, se extiende a otros campos como el de la educación, sanidad o mundo laboral, donde la mujer y las niñas han sido tradicionalmente discriminadas.

Especialmente relevante para el tema que nos ocupa es el texto de la “Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer” aprobado el 18 de diciembre de 1979, con la abstención de once países musulmanes. La primera de las tres partes en que se divide (artículos 1 a 6), define que se entiende por “discriminación contra la mujer” de la siguiente forma, “A los efectos de la presente Convención, la expresión 'discriminación' contra la mujer, denotará toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo, que tenga por objeto o resultado

menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera” (art.1).

Asimismo, se establece con carácter general qué medidas se han de adoptar legislativamente en todas las esferas, política, social, económica, cultural, etc. para eliminar la discriminación, aunque ello suponga “modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres con vistas a alcanzar la eliminación de los prejuicios y prácticas consuetudinarias y de cualquier otra índole, que estén basados en la idea de inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos, o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres” (art. 5 a).

LA CUESTIÓN DEL VELO EN LA CLASE DE EDUCACIÓN FÍSICA.

La publicación Aulas interculturales Tomo 2, realizada con motivo del XIII Curso de Intercultura de SATE-STE, contiene un artículo de Mustafa El Yousfi Mohamed, Psicopedagogo y Maestro de Educación Física, el cual propone una “Respuesta didáctica a la interculturalidad desde el área de Educación Física: un programa de atención a alumnos/as inmigrantes escolarizados en centros de Primaria”, cuyas finalidades son triples, a saber:

- Considerar las diferencias como valor y posibilitar la integración educativa y social de todo el alumnado.
- Mejorar los resultados escolares del alumnado mediante la reducción de las desigualdades de origen sociocultural y económico.
- Posibilitar que los alumnos puedan participar satisfactoriamente en la vida social, cultural y económica de nuestra sociedad.

Mustafa afirma, asimismo, que el programa de intervención ha sido propuesto por todo el Centro, no obstante, considera que las aportaciones que se pueden hacer desde el área de Educación Física son muy importantes ya “que es una materia que puede integrar contenidos interdisciplinares y transversales. Facilita el análisis de la realidad, ya que nos permite reflexionar sobre prejuicios y actitudes individuales y colectivas. Se puede decir que esta área nos permite avanzar desde la realidad más próxima a la globalidad de los conflictos. Ayuda a los alumnos/as a encontrar respuestas a esos problemas fuera del contexto escolar” (El Yousfi Mohamed, 2009, p. 126).

Por otra parte, cuando establece los objetivos formativos del programa específico de Educación Física, establece, entre otros, uno que resulta especialmente significativo de cara al tema que nos ocupa: c) Promover situaciones de contacto físico, desarrollando con ellas actitudes de respeto y aceptación. A cuyo fin establece como Contenidos y Actividades e) Actitudes coeducativas, contacto físico. 1. Actividades en las que los alumnos/as tengan que realizar agrupaciones mixtas. 2. Juegos en los que sean necesarios los contactos.

¿Qué pretende Mustafa con estos contenidos y actividades? Creo, sin ninguna duda, que están encaminadas a la finalidad propuesta con claridad en el punto c). El cual trata que los alumnos acepten y respeten a los otros, también, y de manera especial, a los del otro sexo. De modo que esa actitud de respeto y aceptación del sexo femenino por el masculino, se haga desde el punto de vista de la igualdad, y no desde la inferioridad de la mujer en su consideración de objeto sexual.

Abunda en esta interpretación el apartado 4.2. de su programa de intervención referido a la Metodología que establece “En relación al aprendizaje de los alumnos/as partimos de las teorías constructivistas que explican el aprendizaje como resultado del proceso de construcción del conocimiento por parte de los alumnos/as. La construcción de ciertos significados dependerá de las ideas y representaciones previas de cada alumno/a, que a su vez estarán condicionadas por diversos factores, entre otros, los culturales. Esto quiere decir que tendremos que tener en cuenta

que los alumnos/as inmigrantes parten de conocimientos y supuestos de aprendizaje previo, distintos de los conocimientos previos de los alumnos/as autóctonos". Es decir, Mustafa quiere partir de las creencias previas de sus alumnos para poder transformarlas con arreglo a los objetivos previstos, lo que sin duda, incluye el pensamiento de superioridad del hombre sobre la mujer, o la discriminación de esta en el ámbito público y dentro de las clases de Educación Física, de aquellos alumnos procedentes de culturas islámicas.

La pregunta resulta extraordinariamente pertinente en este momento, ¿colabora el uso del hiyab a este cambio de actitud ante la mujer? Dado lo expuesto hasta ahora sobre su significado, hemos de decir con rotundidad que no, ya que la carga cultural que supone el uso del velo, constituye un elemento de primera magnitud para frenar las aspiraciones del profesor en torno a su pretendida igualdad de sexos.

En este sentido, la clase de Educación Física es un espacio privilegiado en donde la práctica de la actividad física y del deporte, requiere de un cuerpo disponible, no encorsetado, capaz de expresarse con libertad, y por ello ha desarrollado su propia indumentaria, la deportiva, que por otra parte se ha extendido a otras facetas de la vida como expresión de desenfado y libertad de movimientos. Pero junto a ello, los valores propios del deporte, como puede ser el fair play, conceden extraordinaria importancia a la igualdad de oportunidades, cuya observancia se extiende más allá de la norma, de ahí que en la competición, el deportista que practica el fair play sea capaz de desdenar una posible ventaja deducida del infortunio de su rival. Por el contrario, la filosofía que porta el uso del hiyab, hemos podido ver que es contraria a los valores expresados, por lo que resulta incompatible con ellos.

No parece que el legislador sea muy ajeno al problema, ya que este tipo de intervenciones educativas están previstas en la propia Ley Orgánica de Educación (MEC, 2006), tal como indica su artículo 79.3, "Corresponde a las Administraciones educativas adoptar las medidas necesarias para que los padres o tutores del alumnado que se incorporen tardíamente al sistema educativo reciban el asesoramiento necesario sobre los derechos, deberes y oportunidades que comporta la incorporación al sistema educativo español". Es decir, la norma de superior rango de la educación española, advierte sobre el problema que las familias, de los alumnos tardíamente incorporados, puedan no entender algunas de las medidas tomadas en los programas específicos, por lo que deben ser ayudadas para que comprendan el sistema español en relación a los fines de la educación, como es el caso que nos ocupa.

Mucho más rotunda en este sentido era la derogada ley orgánica 10/2002 de 23 de diciembre de Calidad de la Educación ya que en el capítulo VII "De la atención a los alumnos con necesidades educativas especiales" en la sección 2ª "De los alumnos extranjeros". Proclamaba en el artículo 42 la igualdad de derechos y deberes con los alumnos españoles, no obstante, se advertía que su incorporación al sistema educativo supondría "la aceptación de las normas establecidas con carácter general y de las normas de convivencia de los centros educativos en que se integren". En este sentido, la administración educativa adoptará las medidas oportunas para que los padres de alumnos extranjeros reciban el asesoramiento necesario sobre los derechos, deberes y oportunidades que comporta la incorporación al sistema educativo español (artículo 42.4 y 5).

La supresión del párrafo señalado en cursiva supone dar un paso hacia la ambigüedad en la defensa de los derechos fundamentales de la persona, explicitados de forma concreta en los Convenios internacionales relativos a los derechos humanos, por lo que desde nuestro punto de vista debe desaparecer. Será esta la única manera de que profesores como Mustafa, bien intencionados, sientan el respaldo de la Administración pública, cuando puedan deducirse problemas en la intervención educativa propuesta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adelkhah, F. (1996). *La revolución bajo el velo. Mujer iraní y régimen islamista*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Al-Bútí, M.S.R. (2003). *Women: Between the Tyranny of the Western System and the Mercy of the Islamic Law*. Damascus: Dar al Fikr.
- Amdouni, H. (2005). *Le hijab de la femme musulmane: Les règles juridiques de l'habit et de la toilette de la femme musulmane*. France: Le Savoir.
- Amorós, C. (2009). *Vetas de ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Bariki, S.E. (1984). *Identité religieuse, identité culturelle en situation immigré*. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 427-445.
- Benn, T., Dagkas, S., & Jawad, H. (2011). *Embodied faith: Islam, religious freedom and educational practices in physical education*. *Sport, Education and Society*, 16(1), 17- 34.
- Dagkas, S., Benn, T., & Jawad, H. (2011). *Multiple voices: improving participation of Muslim girls in physical education and school sport*. *Sport, Education and Society*, 16(2), 223-239.
- El Yousfi Mohamed, M. (2009). *Respuesta didáctica a la multiculturalidad desde el área de Educación Física: un programa de atención a alumnos/as inmigrantes escolarizados en centros de Primaria*. Aulas interculturales II. Málaga: GEEPP Ediciones-Gestión y Edición de Publicaciones Profesionales SL.
- Elorza, A. (2008). *Los dos mensajes del Islam. Razón y violencia en la tradición islámica*. Barcelona: Ediciones B.
- Göle, N. (1993). *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*. París: La Découverte.
- Gómez, L. (2009). *Diccionario de Islam e islamismo*. Madrid: Espasa Calpe.
- Lacomba, J. (2001). *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid: Secretaría General Técnica.
- M. E. C. (2006). *Ley Orgánica 2 / 2006, de 3 de mayo, de Educación*. Extraída el 6 de mayo de 2006 desde <http://www.boe.es/boe/dias/2006/05/04/pdfs/A17158-17207.pdf>
- Moaddel, M., & Talattof, K. (Eds.) (1999). *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam*. New York: Palgrave Macmillan.
- Perotti, A. (1994). *L'Immigration et le fait religieux*. *Revue Migrations-Société*, 33-34(6), 5-8.
- Portes, A., & Böröcz, J. (1998). *Migración contemporánea: perspectivas teóricas sobre sus determinantes y sus modalidades de incorporación*. En G. Malgesini (Ed.), *Cruzando fronteras. Migraciones en el sistema mundial* (pp. 43-73). Barcelona: Icaria.
- Rashid, A. (2001). *Los Talibán*. Barcelona: Atalaya.
- Rossell, J. (2006). *Estados islámicos y derechos de la mujer*. En A. Motilla (Coord), *Islam y derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Safi, O. (ed) (2003). *Progressive Muslim*. Oxford: One World.
- Wahiduddin Khan, M. (2000). *Woman between Islam and Western Society*. Nueva Delhi: Goodword Books.

¹ Donde se enseña de manera específica la religión islámica.